

Michel de Certeau och mystikerna

TOMAS ORYLSKI

Tomas Orylski blev 2007 teol. dr vid Lunds universitet på avhandlingen Migrations du croire chez Michel de Certeau. Han är lektor i teologi vid Newmaninstitutet i Uppsala

Michel de Certeau (1925–1986) är utan tvivel en av de mest säregna och besynnerliga personligheterna i det moderna, franska tänkandet.¹ Intellectuellt sätt bör han uppfattas först och främst som historiker och inte som teolog till yrket. Därför skulle en uppdelning av hans författarskap i teologiska och icke teologiska texter inte göra rättvisa åt någondera slaget. Emellertid är det möjligt att i hans litterära produktion urskilja *områden* som har ett tydligare eller mer omedelbart intresse för teologin där hans blick kan vara «fångad», om jag vågar säga så, av det teologiska. Det tycks mig förekomma tre sådana centra: mystiken (*la mystique*), kyrkan i det samtida och offentliga rummet och «trosantropologi». Föreliggande artikel undersöker det första området, och i synnerhet Certeaus intresse för mystikernas (*mystiques*) tro och liv.

På 50-talet får jesuiten Certeau av sin orden en särskild inriktning för sitt arbete: mystikens historia och i synnerhet forskning i de franska jesuiternas andra och tredje generations andliga historia och, mer allmänt, i kristendomens historia under 1600-talet. Han läser först om mystikernas bedrifter hos ökenfäderna, men framförallt följer han deras spår som sagts ovan vid jesuitordens början. Det går att särskilja ett dubbelt intresse hos Certeau: mystikernas trosattityd och deras position i kyrkan och i samhället i början av moderniteten.

«Att tro (...) det är att lämna sin ort.»² Däri ligger trons äventyr hos mystikern.

¹ För en fullständig biografi rekommenderar jag François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé* (Paris: La Découverte, 2002).

Mystiker är den person som inte avbryter sitt vandrande och som viss om att något fattas honom beträffande varje plats och varje föremål vet att det inte är *detta*, att man inte kan bosätta sig *här* och inte heller nöja sig med *det där*. Längtan driver honom att gå till överdrift. Han överdriver, går vidare och missar en del platser. Han är angelägen om att gå längre, längre bort, någon annanstans. Han bor ingenstans.³

Mystiker som Pierre Favre⁴ eller Jean-Joseph Surin,⁵ Angelus Silesius⁶ eller Jean de Labadie,⁷

² Michel de Certeau, «Suivre un chemin non tracé», i: Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* (Paris : Seuil, 2003), 302.

³ Michel de Certeau, *La fable mystique, XVIe–XVIIe siècle*, (1982)(Paris : Gallimard, 1987), 411.

⁴ En fransk jesuit från 1500-talet, en kamrat till Ignatius av Loyola och Francisco de Xavier. Favre blev den förste jesuiten-missionären på tysk mark.

⁵ En fransk jesuit, mystiker från 1600-talet. Känd för en uppmärksam exorcism av Ursulinsystrar från Loudun år 1634. Efter denna handling lider Surin av en mental sjukdom under en period på nästan 20 år (1637–1654). Se Michel de Certeau's spännande bok om Surin och hans vistelse i Loudun i: Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Paris: Gallimard, 1970).

⁶ En tysk mystiker från 1600-talet känd under namnet Angelus Silesius. Född i Breslau i Schlesien (Wroclaw i dagens Polen) med familjenamnet Johannes Scheffler. Läkare och poet. Han konverterar från lutherdomen, i vilken han uppfostrats, till katolicismen.

⁷ En fransk jesuit från 1600-talet. År 1650 lämnar Labadie jesuitorden och blir kalvinistisk pastor. Inblandad i en teologisk kontrovers, är han tvungen att överge sin post som pastor, flyr till Danmark, där han dör 1674.

som studerats av Certeau, illustrerar detta väl. För Certeau är det framför allt Favre, som i sin andliga dagbok framträder som en ständig pilgrim, «som aldrig är framme vid målet, som aldrig gör uppehåll».⁸ Denne mystiker har inget land där han kan slå sig ner. Det enda som han anser outhärligt för sina vandringar är ett litet bärbart altare. «Han hade inga andra tillhörigheter än detta lilla bagage, inget annat land än denna väg: *våra vägar*, säger han; han tillhörde dem; de var hans livs hemvanda inramning.»⁹ Certeau beskriver Favres sätt att vara i följande termer: «resenär», «vandrande», den som «inte ville bo på någon plats, som ville vara pilgrim hela sitt liv i den ena eller andra delen av världen (...), en pilgrim som vandrar omkring i en värld där himlen blandar sig med jordens historia, vilkens minsta omständigheter sålunda förvärvar universell betydelse».¹⁰ Vad beträffar Surin, som enligt Henri Bremond är «den störste av mystikerna i jesuitorden i Frankrike»,¹¹ beskriver han sig själv som en vagabonderande själ:

jag vill vandra omkring bland människorna där jag skall leva som ett vilsegånget barn; jag har blivit en vagabonderande själ sedan jag givit bort allt jag äger.
Det är detsamma för mig om jag lever eller dör, det är nog för mig att Kärleken bor i mig.¹²

⁸ Michel de Certeau, *Bienheureux Pierre Favre, Mémoires* (Paris: Desclée De Brouwer, coll. Christus, 1960), 40.

⁹ Ibid. 41.

¹⁰ Ibid. 50. I ett brev till sin mor vittnar Favre om sin ställning som pilgrim: «Man säger mig ständigt att jag är en pilgrim och en främling, och det tillstår jag: det är sant, jag är en pilgrim som alla mina fäder; jag är pilgrim i detta land; jag kommer att vara pilgrim överallt där Guds godhet för mig, ändå till min död», Michel de Certeau, «L'expérience du salut chez Pierre Favre», i: *Christus* 5 (januari 1958). Denna text användes åter i: *Christus* 210 (maj 2006), 173. I fotnoten 7: Lettre à la mère de Pierre Canisius, Cologne, février 1544 (*Monumenta Fabri*, sid. 255).

¹¹ Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris: Aubier, 1920), 152.

¹² Det är den första versen i Surins dikt som Certeau citerar i sin inledning till *Guide spirituel* av Surin (Jean-Joseph Surin, *Cantiques spirituels*, cant. 5; utgivn. 1660, 25).

Angelus Silesius¹³ definierar sig också han som en vandrare, der *Wandersmann*, den som överlåter sig åt sin resa, utan någon uppehållsort, och han kan ta fel väg men utan att någonsin irra omkring. Ty det går inte att stanna någonstans (*bleiben ist nirgends*). Mystikern som vandrar kan inte stanna någonstans. Certeau påstår följande beträffande Labadie och använder Silesius vokabulär:

Wandersmann, på samma gång kringvandrande och migrerande: en «vandrare» (...) Den «outtröttliga nomadtillvaron» hos denne besynnerlige hjälte gör en rummets problematik relevant. Den inre resan fortskrider under den geografiska vandringen. Labadies historia, det är den icke definierade rymden skapad av det omöjliga på en plats. Etapperna markeras av de «religioner» som han passerar i tur och ordning: jesuit, jansénist, kalvinist, pietist, ciliast eller millenarist, och slutligen «labadist» — den dödliga etappen. Han «går vidare» (han dör?). Han kan inte stanna.¹⁴

Certeau ser alltså hur mystikerna fyller 1600-talet med sina samtal. Men han ser framförallt hur mystikerna i början av moderniteten ger upphov till konflikter både i kyrkan och i samhället. Varför konflikter? Ty, påstår Certeau, den kristne mystikern är öppet en «brytningens» man, på 1600-talet, lika mycket vis-a-vis samhället, ännu kristet men redan sekulariserat, som mot kyrkan, kraftigt förvärldsligad i sina seder och genom sina politiska inblandningar. Denne mystiker uppträder som ett störande element för den allmänna ordningen å ena sidan, och som heretiker eller schismatiker å den andra, när hans sätt att tala och leva tycks ställa den evangeliska lagen i motsättning till de regler som är gällande lika mycket i staten som i kyrkan. «Marginaliserad» av såväl staten som kyrkan, avslöjar han tyst den brytning i kommunikationen som uppstått mellan de politiska auktoriteterna och medborgarna å ena sidan, liksom mellan de religiösa auktoriteterna och de troende å den andra.

¹³ Då Certeau kallar Silesius, vandraren, *Wandersmann*, hänvisar han till *Le Pèlerin chérubinique* av Angelus Silesius, övers. Henri Plard (Paris: Aubier, 1946).

¹⁴ *La fable mystique*, ibid. 374. Labadies kringströvande bör förknippas med en väg att gå.

Denna brytning (*rupture*) har två orsaker, i det ena fallet lika väl som i det andra. Den ena beror på en strukturell ordning där auktoriteten har reserverat ordets monopol åt sig själv och tilldelar sitt eget ord värdet av odiskutabel lag på sådant sätt att varje uttalande, varje gång en medborgare eller en troende «tar till orda», så betraktas det som en otillbörlighet, en protest eller en revolt. Den andra orsaken är av kulturell art, den beror på utvecklingen av språken: det traditionella språk som talas av auktoriteterna har förblivit oförändrat, medan det som orden betecknar har ändrat betydelse, så som det förstås idag, eller också säger det gamla språket inte ens längre något alls, det har förlorat sin mening, så långt har det fjärmats från realiteterna i det dagliga livet som det nuvarande gängse språket talar om.

Hur vet Certeau att mystikern, på 1600-talet, är en «brytningens» man? Det vet han utifrån sina noggranna historiska studier. Han upptäcker att sextio år efter grundarens, Ignatius, död ifrågasätter en rörelse omfattande flera tiotal franska jesuiter inom ordens inre krets vad som i de romerska texterna kallas *la via regia* i den spiritualitet som officiellt lärs ut, jesuitordens enarådande och ortodoxa lära. Det handlar om en grupp unga jesuiter från Bordeaux. Och Certeau noterar: «Den värld de talar om är inte längre den som finns i deras tradition». ¹⁵ Deras erfarenhet tvingar dem att samtidigt se på sin tradition och på den moderna världen som håller på att födas och i vilken de lever.

Bundna både till det förgångna och till det nuvarande vittnar de på sitt sätt om de förändringar (mutationer) som drar med sig en ny trohet till en anda som redan definierats av jesuitordens grundare och av den historiska utvecklingen av deras verk. ¹⁶

¹⁵ Michel de Certeau, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle: «une nouvelle spiritualité» chez les jésuites français», i: *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965), 340. Text återupptagen i *La fable mystique*, kapitel: «Les petits saints d'Aquitaine», 330–373.

¹⁶ Ibid. 340.

Dessa «andliga nya män» som i denna nya kulturella situation insisterar på lyhördhet för Anden «söker vägar att i sin epok återfinna den äkta andan från den allra första början». ¹⁷ Emellertid ifrågasätter de inte de kyrkliga myndigheterna, men de kräver ett nytt språk (*language*), «ett andens språk». Svaret från jesuitorden kommer snabbt. Dessa unga franska jesuiter miss-tänks och anklagas för att bryta homogeniteten i en tradition och en institution. De överordnade förebrår dem för att hänge sig åt «extraordinära andaktsövningar», att utså en anda som är «främmande» för Sällskapet, «farlig» för institutionen, och för att vara «illuminerade», «alumbados från Bordeaux». ¹⁸

Detta leder till åtgärder i en marginalisering som leder «profeterna» till att antingen rätta in sig i ledet, eller att utplåna sig, eller också att gå sin egen väg. Lyda, tuga eller ge sig av: tre utvägar för de vittnen som gjorde anspråk på att påminna institutionen om dess «anda». ¹⁹

Man kommer att kalla dem *heretiker*. ²⁰ Denna heresi blir för Certeau den mest «strategiska» formen av trosföreställningarnas omvandling inom kristendomen, som förflyttar sig i samma mån som moderniteten uppstår. ²¹

¹⁷ Ibid. 341.

¹⁸ Ibid. 331.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Enligt Werner Jeanrond visar kyrkans historia den nästan ständiga svårigheten att i gemenskapens mitt acceptera det som är olik och annorlunda:

Den kristna rörelsens historia är på det hela taget inte någon bra illustration till hur man kan handskas konstruktivt med det annorlunda. Snabba definitioner av «ortodoxi» och «heresi» har lett till kraftfulla program för att avvisa det som är annorlunda, program som vanligen stöds av monistiska system för kyrkoordning, av påtryckningsgrupper och av olika krafter av kulturell, patriarkalisk och politisk natur.

Werner G. Jeanrond, *Gudstro*. Teologiska reflexioner II (Lund: Arcus, 2001), 93.

²¹ Se: Michel de Certeau, «Christianisme et «modernité» dans l'historiographie contemporaine. Réemploi de la tradition dans les pratiques», i: *Recherches de science religieuse* 63 (1975), 243–26 «Christianisme et modernité», 24.

Heresin visar sig som *den läromässiga läsbarheten i en social konflikt* och *den binära formen* av hur ett samhälle definierar sig genom att utesluta det som gör det till ett annat samhälle (en form från vilken mystiken först tar emot sin binära struktur och sätter ett «inre» i motsats till ett «yttre»). Den erbjuder en sammanlänkning av det socialas ideologi med synligheten i den process genom vilken en social enhet (*corps*) upprättas. Det är uppenbart att också två andra naturliga men väsentliga följdfrågor under denna dubbla aspekt kommer in i spelet: framskridandets form (placeras bredvid den «heretiska»?) i förhållande till ett etablerat system, och den intellektuella roll (det kan handla om något som närmar sig heresier eller teologiska eller filosofiska innovationer) i en social dynamik. (...) Det uteslutna står alltid i relation till det som det tjänar eller tvingar att definiera sig på nytt. *Konflikten* utspelas (s'articule) i förhållande till den sociala *representation* som den möjliggör och som den organiserar. Denna historiska process visar hur en social splittring (division) och en ideologisk produktion ömsesidigt påverkar varandrapå ett avgörande sätt.²²

Vad som drar till sig Certeaus uppmärksamhet är den sociala konflikt som han återfinner i början av den *heretiska* processen. I denna konflikt noterar han intresset hos majoritetsgruppen att utesluta minoritetsgruppen därför att den har makten att göra det och därigenom kan stärka sin auktoritet: «en auktoritet tjänar som referensram för själva den grupp som avskiljs från den eller som den avvisar».²³ Skulle *heresin* vara ett enkelt, egensinnigt misstag, en perversion av den sanna tron? Genom sin fördjupade studie av spiritualitetens rörelser undviker Certeau denna slutsats. I heresins ursprung finns ofta inte en halvsanning utan en annorlunda syn på Guds mysterium, en känslighet för det främmande, i Gud, som hyser motvilja mot att låta sig definieras. Men den renläriga tanken vill samla alla föreställningar om gudomligheten i en välordnad och lysande diskurs som ger mening åt, till och med i synnerhet åt det som man inte kan förstå men som man likväl klart bör tillkännage: från definition till definition.

Historikern Certeau upptäcker hur religiösa betydelser förändras från 1500-talet till 1700-talet trots stabiliteten i doktrinerna och hur praxis och teorier genom sina ömsesidiga avvikelser förbereder nya jämviktsförhållanden.

Om beteenden och religiösa symboler fortfarande accepteras av alla förändras dock deras funktion. *Innehållet* är detsamma men är underkastat en ny behandling som, möjlig att upptäcka redan i de uppdelningar som utförs av splittringar, snart formuleras som en politisk administration av skillnaderna. De ärvda möblerna placeras ut i nya rum, som ett annat sätt att låta dem börja om och att betjäna sig av dem organiserar. (...) Bakom religiösa beteenden eller övertygelser skapas sålunda möjligheten att *göra* något annat av dem och att *utnyttja* dem till tjänst för andra strategier.²⁴

Inför en religiös ortodoxi demaskerar heresin en auktoritetskris och brist på kommunikation. Man återupptar en antropologisk lek som spelas inom de sociala och politiska domänerna. Trons liv *emigrerar* bort från den religiösa praxis som åläggs av «ortodoxin», inte för att gå förlorad utan för att återfinna den ursprungliga meningen utifrån *erfarenheten*, d.v.s. det upplevda. «Någonting har förändrats och modifierats hos alla dessa jesuiter, medvetandet som de har om det samhälle i vilket de arbetar och om de vägar de har för att söka Gud».²⁵

Den sociala krisen inom jesuitorden i början av 1600-talet avslöjar ett problem för Certeau: «det ömsesidiga beroendet mellan världen som den upplevs av samtiden och det omdöme som andliga personer avger om den». Denna episod relativiserar, enligt honom, en uppfattning om *traditionen* som är alltför ensidig. Han visar likaledes hur en andlig kontinuitet kan framträda tvärs igenom den kulturella diskontinuiteten.

Certeaus historiska arbete om 1600-talets mystiker, deras trosattityd och deras plats i det nybörjade moderna samhället, gör det lättare för läsaren att förstå hur den kristna tron utvecklade sin egen rationalitet i mystikernas diskurs genom att

²² «Christianisme et modernité», ibid. 23–25.

²³ Ibid. 24.

²⁴ Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Paris: Seuil, 2005), 25.

²⁵ «Crise sociale», ibid. 340.s

utforska och analysera viljans list i kamp mot Guds kallelse, att avstå från den egna viljan för att förenas med Honom. Detta visar också hur mystikerna såväl som dåtidens filosofer med Descartes i spetsen, i frihetens namn brottas med den etablerade ordningen, filosoferna genom att hävda förnuftets och vetenskapens frihet, mystikerna genom att söka ett personligt möte med Gud, fritt från allt yttre tvång. Båda möter på samma sätt misstro och motstånd från de politiska och religiösa auktoriteterna och försöker

frigöra sig. Genom att frigöra sig från deras förmyndarskap lyckas de till sist att frigöra förnuftet inom dess eget område, från all underkastelse till religionen. Mystikerna, de flesta, och de som betonar det personliga umgänget med Gud, förblir lydiga till den religiösa auktoriteten, men håller sig på defensiven, och deras kamp för samvetsfrihet fortsätter på olika sätt under kommande sekler tills andra vatikankonciliet erkänner flera krav från nyare tid som tidigare förkastats av den religiösa auktoriteten.

Summary

The main purpose of the article is to illustrate Michel de Certeau's erudite research on the history of mysticism, specially the history of Jesuit mystics from the 16th century. An act of believing, conceived as a *migration*, a movement of leaving one's self, independently from the organised system of beliefs, provoke a social conflict inside the Society of Jesus in the beginning of the 16th century. The mystics' attitude is distinguished by a different view of God who doesn't let himself define.



Heldagssymposium vid CTR med
Professor Sarah Coakley, Cambridge

Medverkande förutom Sarah Coakley:
Biskop Antje Jackelén, Direktör Philip Geister,
Forskningschef Ann-Louise Erikson, Doktorand Jorna Bornemark,
Högskolelektor Jayne Svenungsson, Professor Gösta Hallonsten.
Onsdagen 15 april 2009

Patristisk dag om Gregorius av Nyssa
med Sarah Coakley
Torsdagen 16 april 2009